Pawlicki Stefan

„Nauka Schopenhauera o czworakiej przyczynie – Excerpta.“
R. 1865.

Excerpta.

8323

I.

Nauka Szopenhauera

o

czworakiéj przyczynie.

w Interlaken w Szwajcaryi

w lecie r. 1865

1.

Świat jest wyobrażeniem mojem, może każdy człowiek o sobie powiedzieć – lecz ta sama prawda tyczy się każdej istoty, obdarzonej intelektem, a zatem każdego zwierzęcia. W człowieku tylko prawda ta dochodzi do samowiedzy.

Nie znamy słońca, ni ziemi – znamy tylko oko, które widzi słońce i znamy rękę, która dotyka się ziemi.

Wszystko, co intelekt sobie przedstawia, wyobraża jest jego objektem – jest to prawda a priori, która nie potrzebuje żadnego dowodu – skoroby intelekt przestał wyobrażać sobie objekta, nie istniały by dla niego więcej. Świat cały, z czasem całym i z przestrzenią całą istnieje o tyle, o ile subjekt, którego jest wyobrażeniem.

Jest to jednak tylko pojmowanie jednostronne: świat istnieje w intelekcie, ale prócz tego, jest jeszcze czemś, jest wolą. Każdy z nas może powiedzieć: świat cały, to myśl moja – ale również upoważniony powiedzieć: świat cały to wola moja. Wola moja i myśl moja razem tworzą ten świat.

Subjektem jest każda istota, obdarzona zmysłami, spostrzeżenia zmysłów schodzą się i składają się w intelekcie.

Subjekt poznaje a jako taki nie może być poznanym – on jest niezbędnym warunkiem objektów – świata – subjektem może być każdy intelekt – o tyle, i ile nie objektem. Mucha jest przed nami niechający, jest objektem dla nas, ale my jesteśmy dla niej również objektem, wtedy ona subjektem – my jesteśmy spostrzeżeniem tego subjektu. –

Wszystkie objekta objawiają się w czasie i przestrzeni tylko subjekt stoi po za temi formami intelektu a zatem nie podlega ~~podlegadła~~ niego także ani mnogości ani jedności. —

2. Zdanie dostatecznej przyczyny.

Przy każdém umiejętném zastanowieniu się powinniśmy się kierować dwoma prawidłami.
Jedno jest prawo homogeneitatis, a drugie prawo specifikacyi.
Prawo homogeneitatis wykazuje podobieństwo rzeczy: podług niego układamy gatunki, gatunki te czyniny w rody, rody w rodziny – aż nareście dochodzimy do jednego ostatecznego pojęcia, które obejmuje wszystkie inne.
Prawo specyfikacyi uczy nas wyróżniać pojedyncze oddziały, grupy, które podniesione zostały pod jedną wyższą kategoryą, uczy nas: entium varietates non temere esse minuendas.
Drugie to prawo zaniedbaném zostało przy zastanowieniu się nad zdaniem o dostatecznej przyczynie.
Sposoby bowiem, którymi dochodzimy do pojęć, którymi dochodzimy do poznania rzeczy – wogóle którymi myślimy, są różne.
Różnicę tę wykazać zaniedbano.
Jeźli wykażemy, że różnymi sposobami dochodzimy do ~~konieczności~~ poznawania przyczyny, będzie i konieczność, z którą z przyczyny tej zawyrokować możem o skutku jej, nie jedna lecz różnoraka.

Zdanie o dostatecznej przyczynie jest podstawą wszelkiej nauki.
Nauka jest to system wiadomości, tj. całość wiadomości które ściśle między sobą związane są. Inaczej byłyby konglomeratem.
W prawdzie pojedyncze wiadomości systemu ze sobą tak są połączone, że jedna z drugiej wynika, jak następstwo z przyczyny.
Plato: καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ. — Menon p. 385. Bip.
Wszystkie prawie nauki zawierają wiadomości o przyczynach, których skutki możemy podług nich oznaczyć.
Aristot. πᾶσα ἐπιστήμη διανοητική, ἢ καὶ μετέχουσά τι διανοίας, περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστι. Metaph. V. 1.
A priori ~~mo~~ przyjmujemy, że ~~wszystko~~ nic nie jest ~~ma~~ bez przyczyny — możemy przy każdej rzeczy zapytać się cur?
Zapytanie cur? matką wszystkich nauk.
Zdanie o dostatecznej przyczynie ubieramy w formułę Wolfa: nihil est sine ratione, cur potius sit, quam non sit.

2. Ogólna treść tego zdania.

Nasz intelekt, objawiający się jako zmysłowość zewnętrzna i wewnętrzna, rozsądek i rozum — rozpada się na subjekt i objekt — nic prócz tego nie zawiera..
Wszystko, co się przedstawia intelektowi jest objektem w obec nas, czyli subjektem.

Wszystko co przedstawia sobie intelekt – stoi w związku między sobą, który a priori można oznaczyć.
Nic samodzielnego lub niezawisłego – nic pojedyńczego lub oderwanego nie może zostać dla nas objektem. –
Związek ten wewnętrzny między objektami wyraża zdanie o dostatecznej przyczynie.
Objekta rozpadają się na cztery działy.
Zdanie o dostatecznej formie objawia się więc także w czterech różnych formach. –

4. Pierwszy dział objektów

obejmuje wyobrażenia dotykalne (anschauliche), zupełne empiryczne. Są zmysłami możebne do ujęcia w przeciwstawieniu do pojęć abstrakcyjnych; są zupełne, ponieważ w nich mieści się i forma i treść zarazem otaczających nas przedmiotów. są empiryczne, ponieważ nie wynikają z połączenia myśli, lecz początek swój mają w uczuciu naszém zmysłowém i ~~~~ oskarżają ~~ zarzeczają to uczucie zmysłowe by utwierdzić i zapewnić o swojej ~~rzeczywistości~~ rzeczywistości – nareście i dla tego są empiryczne ponieważ połączone między sobą podług praw przestrzeni, czasu i prawa causalitatis stanowią ów komplex bez końca i bez porządku, który zowiemy empiryczną rzeczywistością.

Wszystkie te wyobrażenia ujęte są w formach czasu i przestrzeni i w tych dwóch razem one istnieją.
Realność wogóle powstaje tylko przez połączenie ścisłe czasu z przestrzenią i połączenie to jest dziełem naszego rozsądku – istnieje zatem tylko dla niego.

Subjekt poznaje tylko przez zmysł wewnętrzny, gdyż zmysł zewnętrzny już objektem jest dla zmysłu wewnętrznego, i spostrzeżenia jego drugi raz spostrzegane są przez zmysł wewnętrzny.
Jeśli więc te wyobrażenia zmysłu zewnętrznego mają bezpośrednio być subjektowi przytomnemi, może się to tylko stać pod formą zmysłu wewnętrznego t. j. czasu.
Wyobrażenia są nam bezpośrednio (przytomnemi) obecnemi – znaczy, że nie tylko stają się one realnością empiryczną której dokonywa rozsądek przez połączenie czasu i przestrzeni – lecz że prócz tego poznajemy je wyobrażeniami zmysłu wewnętrznego, w czasie i w prawdzie w punkcie dwóch wschodzących się, oddalających się od siebie ramion czasu – t. j. w obec teraźniejszości.
Warunkiem, by wyobrażenie tej klasy było bezpośrednio nam przytomném – jest ich wpływ kauzalny na zmysły nasze, na ciało nasze które samo należy do działu (klasy) tych przedmiotów a zatem ich prawom ich podlega.

Ponieważ zaś subjekt, podług praw świata zewnętrznego i wewnętrznego nie może zostać przy jednem wyobrażeniu – a kilka ~~wyobrażeń~~ przedmiotów w samym czasie obok siebie istnieć nie może, każde wyobrażenie jakie, postawiając miejsce swoje nowemu.

5. Zdanie o wystarczającej przyczynie stania się czegoś.

W tym pierwszym dziale ~~od~~ przedmiotów, (subjektowych) ~~istniejących~~ zdanie owe, podług którego pytamy cur? jako prawo causalitatis, jako zdanie o dostatecznej przyczynie stania się, principium rationis sufficientis fiendi.

Cały ogół empirycznej realności przedstawia szereg stosunków, ciągle zmieniających się.

Stosunki te następują po sobie w czasie – a porządek ich ~~ten~~ między sobą ten:

Każdy nowy stosunek jednego lub więcej przedmiotów ~~jest~~ następuje niezbędnie po innym stosunku, który minął: gdyby nie był przeminął, nie byłby drugi po nim nastąpił.

Pierwszy z tych dwóch stosunków jest przyczyną, drugi skutkiem.

Następstwo jednego stosunku po drugim jest zmianą.

Prawo causalitatis odnosi się tylko do zmian.

Każdy skutek jest zmianą, która ponieważ nastaje w pewnym czasie, oczywiście ~~nastaj~~ poprzedzoną została przez inną zmianę, która

Na niej przyczyną jest; ta sama przyczyna znowu
skutkiem jest innej minionej już zmiany, a potem
skutkiem jakiejś przyczyny, i t. d.
Jest to łańcuch przyczyn, z których każda i skutkiem
jest; łańcuch ten nie ma początku.
Stosunek, który przyczyną nowego stosunku, zawiera
w sobie pewną liczbę warunków tego stosunku -
jednakże nie jeden lub kilka tych ~~warunków~~ są
przyczyną nowego stosunku - lecz wszystkie
razem, czyli stosunek, który ów składają.
Nigdy nie można jeden objekt nazwać przyczyną
drugiego objektu.
Objekta bowiem prócz formy i ~~[illegible]~~ przy-
miotów, podpadających pod zmysły, zawierają jeszcze
materyę.
Materya nigdy nie ginie ani nigdy nie powstaje.
Lex causalitatis odnosi się wyłącznie do zmian
to znaczy do przestania i nastania stosunków
w czasie, a wtedy wcześniejszy zowie się przyczyną,
późniejszy skutkiem a ich konieczny związek
między sobą zowie się następstwem.
Causa prima jest tak jak causa sui, contradictio in
adjecto.
Nie można sobie wyobrazić końca przestrzeni, ani
początku pierwszego czasu - również nie można sobie
wyobrazić pierwszej przyczyny.
Każda przyczyna zmiany jest, wypływa zawsze
z innej zmiany, ją poprzedzającej - a zmiany te

ciągnie się in infinitum.
Nie można sobie nawet pierwszego stosunku materyi wy-
obrazić, z którego, ponieważ już sam dalej nie istnieje,
wszystkie następne wynikły. Bo gdyby sam przez
się pierwszy stosunek ten był przyczyną wszystkich
następnych, powinne one istnieć tam dawno jak
on pierwszy, a nie później nastać.
Jeśli zaś pierwszy stosunek ów po czasie pewnym
dopiero stał się działającym podług prawa causa-
litatis, musiało koniecznie w owym czasie coś
zmienić go, by zaniechał swego letargu.
Skoro zaś coś zmieniło go, znowu pytamy się
o przyczynę tej zmiany — i pytaniem
naszem znów zajdziemy in infinitum

6. Dwa wyniki z tego zdania.

One, będąc oparte na owém zdaniu, zawierają prawdę
a priori która nie potrzebuje dowodów. Są one:
1) gnuśność substancyi
2) trwałość substancyi.
Pierwsze z tych dwóch praw powiada, że każdy stosunek
jakiegoś ciała, czy to stan ~~spokoju~~ nieruchomości
czy stan poruszenia — że każdy stan taki trwa bez
przestanku, bez zmniejszenia albo przyśpieszenia ciągle
i trwałby czas nieskończony, gdyby nań
nie wpływała nowa jaka przyczyna.
Druga prawda objawia wieczność materyi.
Prawo causalitatis tylko do stosunków różnorodnych

czat odnosi się, nigdy do istnienia tego, co podstawą tych wszystkich zmian, do materyi, którą też nazwano substancyą, by oznaczyć, że dla niej niema ni powstania ni zaguby. Substancya trwa ciągle, nie może powstać ni zaginąć, ilość substancyi jaka znajduje się w świecie nigdy nie zwiększa się ni też nie ubywa.

Prawdy ~~tej~~ nie dowiodziemy a posteriori, przez empiryą, lecz jest wrodzoną, a priori.

Wszystkie zmiany połączone są nieskończonym szeregiem przyczyn i skutków: dwie tylko rzeczy nie podlegają temu łańcuchowi i jego prawidłowi: materya i siły natury; materya dla tego, że właśnie na niej odbywają się wszystkie te zmiany, sama zaś nie podlega prawom tych zmian.

Siły zaś natury, za pomocą których działają wszystkie przyczyny, stoją po za wszelką zmianą, po za czasem wszelkim: one zawsze są i wszędzie, wszechobecne, ~~nigdy~~ niewyczerpane, zawsze gotowe do działania skoro tylko podług prawa causalitatis nadarzy się sposobność.

Przyczyna, jak i skutek jej, zawsze są pojedynczym objawem, jednorazową zmianą: siła natury jest czemś ogólnem, niezmiennem, zawsze i wszędzie istniejącem.

Prawidło, podług którego objawia się siła natury, pod formą przyczyny i skutku, jest prawem natury. Siła natury nie może być przyczyną, nie może mieć przyczyny – ona jest qualitas occulta, nie należy już do fizyki, lecz do metafizyki

7. Trzy formy przyczyn.

~~Prawo~~ Causalitas, kierownica wszelkiej zmiany objawia się w naturze pod trzema różnemi formami: jako przyczyna, drażnienie, powód.

Te trzy formy causalitatis stanowią różnicę prawdziwą i właściwą między światem nieorganicznym, rośliną, zwierzęciem (człowiekiem).

Przyczyna pociąga za sobą skutki w świecie nieorganicznym, wszystkie ~~te~~ objawy, któremi zajmuje się mechanika, fizyka, chemia.

Prawidło jej to: działanie i oddziaływanie sobie równe, to znaczy, że stopień jaki (przyczyna) doznaje zmiany, która również wielka, jak ta, która wywołał (skutek).

Drażnienie kieruje życiem organicznem bezsamowiednem: życiem roślin i częścią wegetatywną życia zwierzęcego. Działająca zmiana i zdziałana zmiana bynajmniej sobie nie równe; często przyczyny powiększenie może pociągnąć za sobą zmniejszenie skutku.

Powody kierują życiem zwierzęcem samowiednem, działaniem zewnętrznem, samowiedném istot zwierzęcych. Powody ~~działają~~ wpływają na to działanie za pomocą intelektu.

Właściwem znamieniem zwierzęcia ~~jego~~ intelekt, poznawanie, wyobrażenie sobie.

Zwierzę porusza się ku jakiemuś celowi: musi więc wprzód cel ten pomocą zmysłów poznać – musi sobie cel ten wyobrazić jako coś różnego oddzielnego od

własnej istoty, o której jednak wie.

Zwierzęciem wszystko to, co poznaje.

Powód ~~znane~~ potrzebuje wystąpić krótko tylko, chwilkę tylko, albowiem następstwo ~~jego nie stoi w związku~~ wcale nie zależnem jest od ~~jego~~ długości trwania, od bystrości przedmiotu i t. d.

Powód potrzebuje być tylko wystąpić przez intelekt, działanie zaś wymaga fizycznego dotknięcia — a zawsze raz pewnego.

Następstwo powodu również konieczne, jak skutki swej fizycznej przyczyny.

Intelekt zwierzęcia tylko pojedyńczy, obejmuje tylko teraźniejszość.

Intelekt człowieka podwójny: poznaje przez zmysły i przez abstrakcyje, które nie są przykute do teraźniejszości — on ma rozum.

Dla tego ~~obiera~~ ~~powód~~ decyduje się z pełną samowiedzą: on może pojedyncze różne i przeciwne sobie powody porównywać, wymierzyć — aż nareszcie powód wymowniejszy go skłoni do działania — ale wtedy czyn jego następuje z tą samą koniecznością, z jaką kula leci ~~gdy~~ gdy postawiona popchniętą.

Wolność woli znaczy, że pewien człowiek w pewnym czasie może dwa różne, ~~albo~~ przeciwne sobie popełnić czyny.

To jest absurdum.

8. Pojęcie causalitatis jest apriori

Intelektualność empirycznych spostrzeżeń

Rozsądek.

Zwykle mówią, że świat postrzegamy, zapoznajemy się z nim za pomocą naszych 5 zmysłów. Rzecz tak się ma:

Zmysły nasze odbierają pewne wrażenia: te wrażenia są materyałem nieokrzesanym, wyforemnym. Materyałem tem owłada intelekt (rozsądek), zastosowując doń jedyny sposób swój, jak im może coś poznać, coś użyć – t.j. prawo causalitatis, podściełając prawu temu formę czasu i formę przestrzeni – dwie formy wszelkiej zmysłowości. Tak intelekt z owych ciemnych, ~~wrażeń~~ mętnych wrażeń zmysłowych układa świat cały objektów.

Mniemanie to:

że świat zewnątrz nas, który spostrzegamy, który wypełnia przestrzeń w trzech kierunkach, który porusza się wśród nieubłaganego biegu czasu, który co krok podlega bezwarunkowemu ściśle prawu causalitatis – a który ze tem wszystkiem jednak poddany jest tylko prawom tym, które my już oznaczyć możemy a priori niezależnie od wszelkiej empiryi –

że więc świat ten zewnątrz nas istnieje objektywnie, realnie (niezależnie), bez wszelkiej

naszych dodatków – a potem przez przyjęty nasze
wchodzi do głowy naszej i tam raz drugi istnieje

mniemanie to nierozsądnem jest i śmiesznem.

Dowód.

Wrażenie pierwotne jest samo bardzo słabém, niewyraźném; wrażenie to nawet w zmysłach najdelikatniejszych pozostanie zawsze uczuciem lokalném, specyficzném, wprawdzie podlegające małym odmianom – ale zawsze pozostanie uczuciem ~~[illegible]~~ subjektywnem i nie mieści w sobie żadnego spostrzeżenia.

Uczucie bowiem, każdego rodzaju jest tylko zajściem, odbywającém się w samym organizmie pod skórą, a zatem nic nie mieści w sobie, coby wskazywało na coś po za skórą, zewnątrz nas będące.

Uczucie to, wrażenie to, może być miłem może być niemiłem, stósownie do tego, jak wpływa na wolę naszą – ale nic nie ma w sobie objektywnego.

Wrażenie takie zawsze subjektywném jest; zmiany ~~wrażenia~~ tego mogą nam się tylko uprzytomnić pod formą zmysłu wewnętrznego t. j. czasu.

Dopiero rozsądek – funkcya mózgu a nie końców nerwowych – gdy pocznie ~~działać~~ być czynnym, dopiero gdy użyje jedynej formy swego działania – t. j. prawa causalitatis – wtedy dopiero następuje przemiana ważna: subjektywne wrażenie staje się objektywném spostrzeżeniem.

Rozsądek bowiem zapomocą ~~formy~~ mu wyłącznie ~~go~~ właściwej – którą posiada a priori, przed wszelką empiryczną – bo ta daną jemu nie jest – uznaje wrażenie owe, którego ciało doznało, skutkiem (wyraz ten on sam tylko rozumie) który poprzedziła koniecznie przyczyna jakaś. Wtedy korzysta z owej formy zmysłu zewnętrznego która także w mózgu leży ku dyspozycyi jego, korzysta z przestrzeni, by przyczynę owego skutku umieścić zewnątrz organizmu własnego.

Przez to dopiero powstaje wyobrażenie o jakiemś "zewnątrz", ~~którego~~ ~~możebność~~ możebnem jest tylko w przestrzeni: wyobrażenie czysto apryorystyczne staje się podstawą wyobrażenia empirycznego.

Ta operacya rozsądku nie odbywa się za pomocą abstrakcyjnej reflekcyi, zapomocą słów i pojęć – lecz tylko za pomocą bezpośredniej intuicyi.

Tylko przez tę operacyę, tylko w rozsądku i dla rozsądku ~~tworzy~~ układa się ów świat objektywny, realny, wypełniający przestrzeń w trzech kierunkach (rozmiarach), zmieniający się w czasie podług tego samego prawa causalitatis, poruszający się w przestrzeni. Rozsądek więc dopiero musi stworzyć ten świat objektywny – bynajmniej zaś nie może świat ten, już odrębnie będąc gotowym przez zmysły i przez otwory ich organów,

przeniesie się, jakby przechadzka do głowy. Zmysły nic więcej nie dostarczają, jak martwy materyał, który intelekt za pomocą swych trzech form czasu, przestrzeni, causalitatis przetwarza w objektywne pojęcie świata rzeczy, uporządkowanego podług stałych prawideł.

Nasze codzienne, empiryczne spostrzeżenie jest więc intelektualnem.

Spostrzeżenie objektywne powstaje właściwie tylko za pomocą dwóch zmysłów: dotykania i oka, one to dostarczają rozsądkowi pojedynczych czynników do swojej wielkiej budowy, świata zewnętrznego. Droga ta, na której za pomocą oka i dotykania pod kierownictwem rozsądku dochodzimy do oznaczenia pojedynczych rzeczy, ich formy, ich odległości i t. d. obszernie wyłożoną jest w Schopenhauerze. To działanie rozsądku odbywa się nietylko w człowieku lecz nawet w najniższem zwierzęciu.

Rozsądek najważniejszym jest, rozum zajmuje drugie miejsce.

Empiryczne spostrzeżenie jest więc tylko dziełem rozsądku, któremu zmysły, w wrażeniach swoich dostarczają dziś lichego materyału. Ale całe działanie jego ciągle ~~zawsze~~ na tem polega, że od ~~doświadczonego~~ skutku, którego doświadczył, przechodzi do przyczyny – i przyczyna dopiero przez to przedstawia się jako objekt w przestrzeni. By to wszystko uskutecznić, rozum przyjmuje a priori prawo causalitatis.

Prawo to jest pierwszym warunkiem empirycznego spostrzegania, nie może więc być czerpanem z empiryi, skoro jest jego ~~przyczyną~~ supozycyą.

—

Pierwszym czynnikiem empirycznego spostrzeżenia jest wrażenie, którego doznają zmysłowe organy, jest zatem subjektywne, odbywające się wśród naszego organizmu.

Że wrażenia zmysłowe przyjmujemy, że powstają w skutku jakiejś przyczyny zewnętrznej, nie mogą co do ~~natury~~ własności swojéj nic nie mieć wspólnego ni podobnego z ową przyczyną.

Ale nawet owo przy~~puszczenie~~puszczenie, że mają jakąś przyczynę zewnętrzną, polega na prawie jakiemś, które powstało w nas, w mózgu naszém, które zatem nie mniéj subjektywném jest od samego wrażenia.

Czas, pierwszy warunek wszelkiej zmiany, bez którego więc prawo causalitatis do niczego nie można zastosowywać, jest formą subjektywną intelektu.

Przestrzeń, bez której nie można żadnej przyczyny umieścić zewnątrz nas, jest formą subjektywną intelektu;

wszystkie więc składniki empirycznych spostrzeżeń są w nas; wśród nich nie masz ani jednego, któryby udzielił nam jakąś pewną ~~wiedzę~~ wiadomość o rzeczy jakiejś istniejącéj odrębnie od nas.

Materyą zowiemy to, co pozostaje z ciał, gdy zdejmiemy z nich formę i specyficzne ich

własności – materya więc w wszystkich ciałach jest jedną i tą samą.
Ale formy owe i własności, z którychśmy wyzuli ciała wszystkie, są tylko właściwym ich i specyalnym sposobem działania na zmysły nasze – różnica działania stanowi tę całą ich różnicę.
Jeżeli więc odejmiemy ten sposób działania – zostaje sama siła działania – sama działalność, causalitas sama, objektywnie pomyślana – a więc odblask naszego intelektu, obraz zewnętrzny jego funkcyi.
Materya więc sama causalitas, a istotą jej działanie w ogólności (bezwarunkowe.
Czysta materya zatem ~~więc~~ nie może być spostrzeżoną, tylko pomyśloną, ona dorozumiewa się przy każdej rzeczywistości. –
Materya jest objektywnym korelatem czystego rozsądku i jest causalitas bezwzględna i nic więcej – a czysty rozsądek jest tylko bezpośrednim poznaniem przyczyny i skutku i nic więcej.
Prawo causalitatis nie da się zastosować do materyi: ona nie powstaje, nie ginie, ona jest i trwa.
Wszelka bowiem zmiana jej akcydencyów – formarum et qualitatum – t.j. wszelkie powstanie i wszelka zaguba – odbywa się tylko podług prawa causalitatis, materya zaś jest to owa causalitas sama, objektywnie przedstawiona, zatem nie może działania, którem jest, zastosować do siebie samego, jak oko wszystko widzi, wyjąwszy siebie.
Tą drogą nie możemy więc dojść do żadnej istoty, istniejącej odrębnie, niezależnie od nas

9. Kiedy nadużywa się prawa causalitatis?

Popełnia się błąd ten, ilekroć prawo to zastosuje się do czegoś innego, jak do zmian, zachodzących w świecie materyalnym, empirycznie nam znanym.
Nie można go więc zastosować do ~~praw~~ sił przyrodzenia, przez które jedynie zmiany owe możebnemi są;
ani nie można zastosować go do materyi, na której zmiany te odbywają się;
ani do całości światowej, dla której byśmy musieli przyjąć bytność objektywną, niezależną od naszego intelektu.

10. Czas zmiany.

Pomiędzy dwoma po sobie następującymi stosunkami, których różnica podpada pod zmysły nasze – jest zawsze kilka jeszcze innych, których różnicy spostrzedz nie możemy, ponieważ potrzeba do tego, by nowo nastający stosunek doszedł do pewnego stopnia wielkości i rozmiarów.
Przechodzi więc przez kilka mniejszych stopni lub przez kilka mniejszych rozmiarów i wśród nich wyrasta do spostrzeganej potęgi. –
Wszystkie te małe przejścia razem stanowią zmianę, a czas, który one wypełniają, jest czasem zmiany.
Poruszać się tylko może to, co dzieli się.
punkt nie porusza się.
materya jest poruszeniem w przestrzeni.

10. Drugi dział objektów

Właściwa różnica między zwierzęciem a człowiekiem polega na tem, że człowiek ma jedną klasę wyobrażeń więcej; są to pojęcia czyli wyobrażenia abstrakcyjne zdjęte z wyobrażeń pierwotnych, opartych na samem postrzeganiu.

Dla tego zwierzę nie mówi, nie śmieje się.

Dla tego tyle wielkich i licznych czynów, których nie masz w życiu zwierząt.

Albowiem przez abstrakcyjne wyobrażenia owe stało się i działanie (wpływ) powodów (motivation) innem.

W czynach zwierzęcia i w czynach człowieka panuje ta sama konieczność, co do ~~wszystkiej~~ zależności ~~skutku~~ czynu (jako skutku) od powodu swego.

Zwierzęciem jednak powodują tylko przedmioty podpadające pod zmysły jego.

Człowiekiem powodują myśli, za pomocą których może zdecydować się za tym lub owym powodem; za pomocą myśli działa on z postanowieniem, z zastanowieniem, podług planu pewnego, podług maksym pewnych, w porozumieniu z innymi i t. d.

Te abstrakcyjne ~~pojęcia~~ wyobrażenia, które nas jedne różnią od zwierząt — nazywają się pojęciami — ponieważ każde z nich pojmuje — obejmuje większą lub mniejszą ilość pierwotnych wyobrażeń.

Owe wyobrażenia rzeczywiste rozkłada abstrakcya w pojedyncze własności lub relacye swoje. Pojedynczą własność rzeczy jakiej możemy ~~sobie~~ pomyśleć,

ale nie możemy w rzeczywistości ~~wykazać~~ spostrzegać.

Z zawartu wyobrażeń wiele postaje odrzuconem, by resztę osobno pomyśleć — tak powstają pojęcia pojęcie daleko mniej obejmuje, jak wyobrażenia czerpane wprost z otaczającej nas rzeczywistości.

Jeżeli mamy pewną liczbę ~~wyobrażeń~~ spostrzeżeń: w każdej coś innego odrzucamy a jednak w wszystkich coś postawimy, co w wszystkich będzie tem samem, to mamy genus specierum.

Pojęcie generis jest więc pojęciem każdej w nim zawartej species, odciągnąwszy wszystko to, co nie wszystkim ~~rodzajom~~ speciës jest właściwem.

Każde polubowne pojęcie może być pomyślanem jako rodzaj — dla tego będzie zawsze czemś ogólnem, nigdy czemś spostrzegalnem.

Pojęcie każde ma sferę swoją, która obejmuje wszystko to, co ~~przy~~ przez pojęcie owe pomyślimy. Im wyżej przechodzimy w abstrakcyach, tem więcej odrzucamy, tem mniej myślimy.

Pojęcia najwyższe t. j. najogólniejsze są najpróżniejsze, są tylko lekkie osłony, pa których nic nie masz: n. p. byt, istota, rzecz, stać się.

Żeby zaś pojęcia owe, wyciśnięte z tylu wyobrażeń, nie zupełnie się ulotniły, ~~wymyślono~~ polubowne znaki, by je w sposób spostrzegalny przez zmysły — zatrzymać i raz na zawsze ustalić. — Są to słowa.

Owe zawsze oznaczają ogólne ~~spostrz~~ wyobrażenia pojęcia — nigdy nie oznaczają rzecz wprost spostrzeganą.

Imiona zaś własne oznaczają pojedyncze rzeczy i nie są właściwie pojęciami.
Zwierzęta nie mają ~~pojęć~~ wyobrażeń abstrakcyjnych – pojęć – zatem i mowy nie mają ani nie rozumieją takowej: tylko imiona własne rozumieją.
Ten sam brak pojęć i mowy pozbawia zwierzęta śmiechu.

11. Korzyść wypływająca z pojęć.

Pojęciem takiej niezliczonej działań można, jak materyalnem ~~pojęciem~~ wyobrażeniem: i stoją do nich może w takim stosunku, w jakim ~~jak~~ formuły algebraiczne do operacyj myśli w arytmetyce wyższej, z której wynikną – lub jak logarytmus do swojej liczby.
Intelekt gdy posługuje się pojęciami, gdy one obecne ima się – myśli, reflektuje.
Wynikiem reflekcyi przytomność, której pozbawionem jest zwierzę.
Ta przytomność, ta zdatność, że człowiek sobie samemu może być przytomnym, że reflektuje, jest źródłem wszystkich jego działań teoretycznych i praktycznych.
Pojęcia są właściwym materyałem nauk, których ostatecznym celem jest, żeby poznać szczegóły, jednostki – przez ogół. To możebnem jest przez dictum de omni et nullo – a to znowu przez istnienie pojęć.
ἄνευ μὲν γὰρ τῶν καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν.

12. Zastępowanie pojęć.

Zupełnem zaś różnem od pojęcia jest fantasma, jest to wyobrażenie spostrzegalne, zupełne a więc i pojedyncze, a jednak nie wywołane przez ~~wyob~~ wrażenie jakie doznane od przedmiotów.
Fantasma może czasem reprezentować pojęcie. –

Dzieje się to, gdy wyobrażenie spostrzegalne, z którego powstało pojęcie — mieć chcemy a to tak, by odpowiadało temu pojęciu. To zawsze niemożliwem: n. p. pojęcia „pies, kolor, trójkąt, liczba" nie możemy wyobrazić sobie zmysłowo. Wtedy wywołujemy fantasma jakiegoś pewnego psa i t. d.

Jednak fantasma to nigdy nie będzie zupełnie odpowiadało pojęciu. —

13. Zdatność sądzenia.

Wszelkie myślenie — w ogólnem znaczeniu umysłowej czynności — potrzebuje albo słów albo obrazów fantazyi, inaczej nie ma podstawy. Obydwa razem nie są potrzebne, chociaż się nawzajem często wspierają.

Myślenie czyste, abstrakcyjne, odbywające się za pomocą słów — jest albo czysto logicznem i obraca się wyłącznie na tem polu

albo przechodzi na pole wyobrażeń zmysłowych, aby to, co przez empiryą danem jest i przez zmysły uchwyconem — aby to połączyć z pojęciami abstrakcyjnemi, wyraźnie pomyślanemi i tak ~~całe~~ je pojmie w całości.

Tak myśląc szukamy więc albo do pojedynczej rzeczy pojęcia lub reguły, pod którą należy ją podciągnąć —

albo do danego pojęcia, do danej reguły szukamy pojedynczego wypadku, na którym się one sprawdzą.

Tę własność myślenia nazywamy sądem, droga czego będzie

w pierwszym razie reflektującą,

w drugim razie podsumującą.

Sąd jednoczy porównanie zmysłowe z porównaniem abstrakcyjnem, jest pośrednikiem między rozsądkiem a rozumem.
Myślenie odbywające się za pomocą zmysłowych wyobrażeń jest wewnętrzną treścią wszelkiej wiedzy, ~~opiera~~ ~~się~~ czerpie bowiem ~~ze~~ źródła wszelkich pojęć.
Tutaj rozsądek przeważnie działa, jak rozum przy abstrakcyjnem myśleniu.
Wszelkie prawdziwie oryginalne myśli wychodzą z rozsądku.
Każda prawdziwa i pierwotna wiedza + każde zdanie filozoficzne prawdziwe, musi wyrastać z zmysłowego spostrzeżenia.

14. Zdanie o ~~dostatecznym~~ uzasadnionej wiedzy.

Nie myślimy jeszcze, gdy pojęcia abstrakcyjne są nam obecne, lecz trzeba łączyć je i rozłączać. Ustawiamy je wtedy w różnych do siebie stosunkach.
Taki stosunek kilku pojęć do siebie nazywa się wyrzeczeniem.
Zdanie owo causalitatis, że nic nie ~~dzieje~~ ~~jest~~ bez przyczyny, objawia i tutaj swe znaczenie — jako principium rationis sufficientis cognoscendi, to znaczy:
Jeśli wyrzeczenie ma wyrażać wiedzę, powinno być dostatecznie uzasadnionem, skoro niem jest, otrzymuje przymiotnik prawdziwości.
Prawdziwość jest więc odniesieniem wyrzeczenia do czegoś od niego różnego, które jest jego uzasadnieniem i które może w różnych objawiać się postaciach. Cztery są różne rodzaje, sposoby uzasadnienia, zatem i cztery różne rodzaje prawdziwości.

15. Prawdziwość logiczna.

Wyrzeczenie może opierać się na drugiem wyrzeczeniu: prawdziwość jego nazywamy wtedy *logiczną* lub *formalną*.

Czy także materyalnie (rzeczywiście) będzie prawdziwem zależy od tego, czy wyrzeczenie owe, na którem się zasadza, czy też ten szereg cały wyrzeczeń, na których to znowu się opiera ~~[illegible]~~ kończy się wyrzeczeniem materyalnie prawdziwem.

Chcąc jedno wyrzeczenie przez drugie wesprzeć, poprzed- zawsze porównywamy te dwa wyrzeczenia między sobą:

1/ albo bezpośrednio stawiając je sobie naprzeciw

2/ lub też przybierając na pomoc wyrzeczenie trzecie które w połączeniu z drugiem wyjaśni prawdziwość owego pierwszego wyrzeczenia, mającego być uzasadnionem.

Operacya ta nazywa się wnioskowaniem.

Wniosek powstaje albo przez przeciwstawienie albo przez podsumowanie pojęć.

Wniosek uzasadnia jedno wyrzeczenie przez drugie zapomocą trzeciego.

Wniosek obraca się tylko na polu wyrzeczeń, wyrzeczenia znowu to połączone między sobą pojęcia, a pojęcia znowu wytworem działalności rozumu.

Wnioskowanie stąd więc nazywa się właściwem zadaniem rozumu.

Syllogistyka nic więcej nie zawiera, jak prawidła o zastosowaniu zdania przyczyny do pojęć między sobą.

16. Prawdziwość empiryczna.

Wyobrażenie pierwszej klasy, a potem spostrzeżenie zmysłowe, może zostać ugruntowaniem wyrzeczenia: wtedy zawierać takowe będzie prawdę materyalną (rzeczywistą) i będzie to wprawdzie prawda empiryczna skoro wyrzeczenie to opiera się bezpośrednio na doświadczeniu (empiryi).

Wyrzeczenie ~~ma~~ mieści w sobie prawdę materyalną znaczy, że pojęcia jego tak między sobą są połączone, wyłączone, określone, jak wymagają tego wyobrażenia spostrzegalne, na których się ono opiera.

Poznać to jest bezpośrednim zadaniem sądu.

17. Prawdziwość transcendentalna.

Formy, znajdujące się w rozsądku i bezwarunkowej zmysłowości, za pomocą których spostrzegając rzeczy je poznawamy, są warunkiem możebności wszelkiej empiryi i jako takie mogą być podstawą wyrzeczenia, które będzie syntetycznem a priori.

Ponieważ zaś wyrzeczenie takie jednak mieści w sobie prawdę materyalną, ta transcendentalną jest, ponieważ wyrzeczenie takie nie tylko na empiryi polega lecz na warunkach, w nas znajdujących się, bez których wszelka empirya byłaby niemożebną.

Albowiem, jest ono tem samem oznaczone, czem empirya: a to albo formami czasu i przestrzeni a priori nam danemi albo prawem causalitatis również a priori nam danem.

Przykłady: Dwie linie proste nie obejmują przestrzeni. Nic nie dzieje się bez przyczyny. 3×7 = 21. Materya ani nie powstaje ani nie ginie i t. d.

18. Prawdziwość metalogiczna.

Nareszcie mogą i warunki formalne wszelkiego myślenia, leżące w naszym rozumie być podstawą jakiegoś wyrzeczenia. Prawdziwość jego będzie metalogiczną.
Takich wyrzeczeń mamy cztery: zostały one dawno odkryte przez indukcyę i nazwano je prawami wszelkiego myślenia.
Co do wyrażenia ich i liczby nie panuje jeszcze zupełna zgoda, chociaż ich treść ustanowiona. Są to następujące:

1) Subjekt jest równy sumie swoich orzeczeń: a=a.
2) Jednemu Subjektowi nie można równocześnie przyznawać i odmawiać tego samego orzeczenia albo a = -a = 0.
3) Z wszelkiej pary kontradyktorycznie sobie przeciwnych orzeczeń każdemu subjektowi jedno powinno być przyznanem.
4) Prawda (Prawdziwość) jest odniesieniem wyrzeczenia do czegoś zewnątrz z niego, jako do swojej ostatecznej przyczyny.

Te wyrzeczenia cztery są warunkami wszelkiego myślenia poznajemy to, usiłując ~~dział~~ myśleć wbrew tym prawom – przekonamy się wtedy, że to nie mniej niepodobnem, jak członkami ciała poruszać wbrew kierunkowi ich nagięć.

19. Rozum.

Wyobrażenia abstrakcyjne - pojęcia - jedynie są człowiekowi właściwe - wszystko co rozróżnia życie jego od życia zwierząt, polega ~~na zdatności~~ na uzdatnieniu człowieka do takich pojęć - a uzdatnienie to nazywa się rozumem.

Rozum jest prerogatywą człowieka.
Rozum jest to greckie λόγος, λόγιμον, λογιστικόν - łacińskie ratio - francuskie raison - niem. vernunft.
Jest to poznawanie abstrakcyjne, dyskursywne, refleksyjne - przywiązane do słów - pojmowanie pośrednie które w/wyłącznem jest posiadaniem człowieka, gdy tymczasem poznawanie intuicyjne, bezpośrednie, zmysłowe zarówno zwierzętom służy, jak człowiekowi. -
Drugie to poznawanie - to rozsądek, intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas. -
Wszystko co w rozumie ludzkim mieści się a priori odnosi się tylko do form (wiedzy) poznawania, nigdy do treści.
Treść całą apriorystyczna rozumu złożona w logice są to prawidła i formy, do których przedmiotowej treści dostarcza rozsądek zmysłowem spostrzeganiem.
Rozum materyał ten przychodzący z zewnątrz układa, przekształca w pojęcia - to jedyne działanie rozumu, ale materyału z własnych funduszów żadnego dostarczyć nie może. -
Gdyby rozum dostarczał wiedzy jakiejś metafizycznej, przechodzącej granice empiryi, musiałoby w całym rodzaju ludzkiem, co do rzeczy metafizycznych, co do religii - panować taka zgoda powszechna, jak w matematyce. Każdy, który by innego był zdania byłby zaraz uważany jako człowiek, któremu brakuje piątej klepki. Widzimy jednak, że rzecz ta się ma przeciwnie. -
Wszelka spekulatywna teologia jest niemożebną.
Wszelkie dowody, a jest ich trzy, na istnieniem boga, są nie oparte na niczém. -
Jeden bóg objawiony postał wyłącznie nasięlenie narodowi żydów i sektom, które z niego powstały.

Religia bramińska nic nie wie o jedynym bogu.
Albowiem bram u hindów, które żyje we mnie, w tobie w koniu, w psie moim – żyje i cierpi – nareszcie Brama który rodzi się i umiera, by ~~innego~~ nowemu Bramie ~~[illegible]~~ ustąpić miejsca swego, i któremu poczytywanem jest za grzech i za winę, że świat ten stworzył – to wszystko nic nie ma wspólnego z Jehową. –
Religia która najwięcej ma wyznawców na ziemi, buddaizm, tak idealny i asketyczny, jednak nic nie ma z teizmem do czynienia; kapłani jego przyczem odwracają się od takiej nauki. –
Arcykapłan buddaistów w Awa podał katolickiemu biskupowi memoryał, wyliczający ~~z nich~~ sześć szczególnych kacerstw: między niemi jest i to: wierzyć że jest istota, która stworzyła świat ten i wszystkie rzeczy w nim, i która ~~sama~~ jedna tylko godną jest, by się do niej pomodlić. – 'Asiatic researches' VI p. 268.
"W pismach Buddaistów nie masz żadnej pozytywnej wzmianki o najwyższej jakiej istocie, która by była początkiem stworzeń; i nawet ominiono, ~~[illegible]~~ zdaje się, umyślnie myśl rzecz tę, gdzie przez konsekwencyą nań wpadano" Schmidt, über die Verwandtschaft der gnostischen Lehren mit dem Buddhaism. p. 9. Petersburg. –
"Buddaizm nie zna wyrazu "stworzenie" – wie tylko o powstawaniu światów." Schmidt, Vorles. in der petersb. Akademie vom 15. Septb. 1830. p. 26.
W ich systemie nie może nawet powstać idea o stworzeniu świata, dokonaném przez boga jakiego – ib. p. 27.
Inny jeszcze ważny przykład z Schoppenhauera, Grund ... p. 120.

~~Religia~~ Również ateistyczne są drugie dwie religie, oboks Buddaismu istniejące w Chinach, religia Taossy i Konfucyusza. Dla tego nie mogli misionarze pierwszego wieku z pentateuchu przetłopyć na chińskie — Porównaj Gützlaff, gesch. des chines. reichs. p. 18.

20. Trzeci dział obiektów.

Ten dział objektów obejmuje formalną część wyobrażeń zupełnych; dane nam a priori spostrzeżenia form zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego, ~~przestrzeni~~ przestrzeni i czasu.

Wszystkie te spostrzeżenia możebne są tylko w intelekcie, w sposób materyalny nie mogą nawet wprost być przedstawione.

Od objektów pierwszego działu różnią się tylko przez nieobecność materyi.

Forma prawa causalitatis nie może ~~być~~ sama przez siebie zostać przedmiotem zastanowienia się, może tylko potężeniem z materyą być rozpoznawaną.

21. Zdanie o dostatecznej przyczynie istnienia.

Wszystkie części przestrzeni i czasu stoją między sobą w pewnym związku, tak iż jedna część przez drugą ~~może~~ jest oznaczoną, określoną.

W przestrzeni stosunek ten nazywa się położeniem, w czasie następstwem.

Stosunku tego nie można przez same pojęcie wyjaśnić zrozumieć — potrzeba go wyobrażać: co znaczy "do góry, na dole, na prawo, na lewo" — można tylko przez ~~spostrzeżenia~~ przedstawienie wykreślające wyjaśnić.

Prawo, potęgą którego pojedyncze części czasu lub przestrzeni oznaczają się wzajemnie, nazywamy: principium ratio nis sufficientis essendi. —

21. Ratio essendi w przestrzeni.

W ~~każda część przestrzeni~~
Jeśli danem jest położenie jednéj części przestrzeni względem drugiéj, jednéj linii, płaszczyzny, bryły, jednego punktu względem drugiéj linii, płaszczyzny i t. d. – tym samem oznaczonem jest położenie téj samej n. p. linii do wszelkiéj innéj linii możebnéj; tak iż położenie drugiéj do pierwszego stoi w tym samym stosunku, co ~~pier~~ wszystk. do przyczyny.
Ponieważ znając położenie jednéj linii do drugiéj, znamy położenie jéj do wszystkich innych, zatem obojętnem jest, którą z nich nazwiemy za oznaczającą a którą za oznaczoną, którą za ratio a którą za rationata.
Albowiem w przestrzeni nie masz sukcessyi – dopiero po przyłączeniu czasu otrzymujemy ogół experyi, to jest wyobrażenie o równoczesnym istnieniu. Żadnych przyczyn, dla których coś jest – jak i przyczyn dla których coś staje się, nie ma ani granicy a parte ante ani a parte post – ponieważ przestrzeń infinita a liczba linii, które w niéj dadzą się wykreślić, również infinita.

22. Ratio essendi w czasie.

W czasie każda jego cząstka zależy od poprzedzającéj. Każda chwila o tyle istnieje, jest, o ile ~~poprzed~~ poprzednia minęła.
Na połączeniu między sobą cząstek czasu polega wszelkie rachowanie, nazwy liczb oznaczają tylko pojedyncze ~~punkt~~ przestanki w następstwie czasu.

Każda liczba przyjmuje wszystkie poprzedzające jako warunki, przyczyny swego istnienia.
Na tem polega cała arytmetyka.
Na położeniu między sobą pojedynczych części przestrzeni polega cała geometrya.

23. Czwarty dział objektów.

Dział ten dla każdego tylko jeden objekt obejmuje, bezpośredni objekt zmysłu wewnętrznego, subjekt chcenia, woli, który dla subjektu intelektualnego objektem jest.
Przypada tylko pod zmysł wewnętrzny, może się więc tylko objawiać w czasie, nie w przestrzeni – a nawet w czasie z ważnemi ~~modyfikacyami~~ ograniczeniami.
Wiedzieć o czemś może tylko subjekt, a to co wie, będzie dla niego objektem.
Tak i samowiedza – jak każda wiedza – rozpada na coś, co wie, i na coś, o czem wiemy. W samowiedzy to o czem wiemy jest wola.
Subjekt poznaje siebie samego, jako obdarzonego wolą a nie zaś jako obdarzonego intelektem.
Subjekt wiedzy, jako warunek wszelkich wyobrażeń, nie może nigdy sam być postać wyobrażeniem: id videndum non est: omnia videt, et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intellegit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est. Oupnekhat I. 202.
Dla tego poznać nie możemy poznawania, intelektu, inaczej musiałby się subjekt rozłączyć od intelektu i intelekt poznawać, co jest niepodobieństwem.

Gdyby ktoś zarzucił: nie tylko poznaję, ale wiem o tem, że poznaję – można odpowiedzieć, że wiedzieć o tem, iż poznajemy, jest tautologią.
Wiem że ja poznaję, nic więcej w sobie nie mieści, jak, "ja poznaję" – a to znowu, bez dalszych dodatków, to samo, co "ja".
Można abstrahować od wszelkiego pojedyńczego, osobnego poznawania i tak dojść do zdania: "ja poznaję" – jest to ostatnia możebna abstrakcya, ale wyraża zupełnie to samo, co zdanie "dla mnie istnieją objekta" a to znowu = jam subjekt = ja.
Subjektu poznać nie można, jednakże znane są jego sposoby, władze, któremi poznaje objekta: zmysłowość, rozsądek, rozum.
Jednakże one nie są przez to znane, że sam subjekt wtedy stał się objektem – lecz doszliśmy do nich przez konkluzyę: są to ogólne nazwy na klasy wyobrażeń ~~pojęć~~, jakie w każdym czasie w owych stanach intelektu, mniej lub więcej wyraźnie rozróżniano.
Subjektu bez objektu zrozumieć nie można, obydwa te wyrazy zawsze razem ~~są~~ powinne ~~wzięte~~ być pomyślane: subjektem być = mieć objekt, być objektem = być poznanym przez subjekt.
Każde więc określenie, bliższe oznaczenie objektu odnosi także zawsze do sposobu poznawania przez subjekt.
Czy więc powiem: te objekta mają takie i takie ~~własności~~ przymioty im właściwe, czy też, że subjekt je poznaje w taki i taki sposób,

wszystko jedno.
Również jedno i to samo: czy powiem, że objekta dzielą się takie wiele klasy; lub: że subjekt poznaje objekta takiemi różnemi drogami.
Aristot. De anima III. 8. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.
Id. ὁ νοῦς ἐστι εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.
Jedno jest, czy mówimy:
Nie istnieje więcej ni przestrzeni ni porządek
czy:
Świat się skończył.
Jedno jest, czy mówimy:
Nie mamy więcej pojęć;
czy:
Nie mamy więcej rozumu, ~~istnieje~~ została tylko rozuma.

24. Subjekt woli, chcenia.

Subjekt wiedzący, nie może nigdy postać się objektem, nie może być nigdy poznanym.
Dowiadujemy się dwojakim sposobem: zewnętrzną drogą, przez zmysły, i wewnętrzną drogą..
Mamy więc samowiedzę zewnętrzną i wewnętrzną
Wszelka wiedza odnosi się do jakiegoś subjektu.
Objektem wewnętrznej samowiedzy ~~jest~~ są chęcie (żądze) subjektem zaś, to co chce, żąda, t. j. wola.
Za tem, jest zdanie analityczne;
ja chcę, — — syntetyczne a posteriori
zdanie osiągnięte przez empiryą, i to wewnętrzną, zatem w czasie
Subjekt chcenia jest więc objektem dla subjektu wiedzy.

Subjekt woli identyczny z subjektem woli: wyraz „ja" obejmuje obydwa – ale identyczność ta nie da się nigdy wytłumaczyć, to węzeł świata. –

Tylko stosunki wzajemne objektów możemy pojmować, śród nich dwa mogą tylko o tyle być jeden i ten sam, o ile są częściami jednej całości. Gdy zaś przechodzimy do subjektu, gdzie nie wartują reguły o poznawaniu objektów – i identyczność subjektu wiedzy (des erkennenden) z objektem woli (des als wollend erkannten), a zatem subjektu z objektem – jest dana bezpośrednio. –

Korelat subjektywny pierwszej klasy wyobrażeń jest rozsądek, drugiej: rozum, trzeciej: zmysłowość wyzwolona, czwartej: zmysł wewnętrzny czyli samowiedza. –

25. Chcenie. Prawo „motywowania".

Subjekt woli znanym jest samowiedzy bezpośrednio, dla tego nie można bliżej wyjaśnić, co to „wola, chcenie". Jest to jedyny przedmiot znany nam najbezpośredniej. Przy każdym zamiarze powstałym w nas lub w innych pytamy się „czemu on powstał?", przyjmujemy a priori, że musi mieć jakąś przyczynę, że każdy czyn musi mieć powód swój. –

Prawo causalitatis ~~tak~~ ~~jaki~~ objawiło nam się w pierwszym dziale objektów, a zatem w rzeczach podpadających pod zmysły nasze zewnętrzne, jako łańcuch zmian, odbywających

się na tych rzeczach. Każde ruszenie w tym świecie przedmiotów ma przyczynę, która jest warunkiem jego, z pewnością nań wpływającym. Wnętrzne wszelkiego ruszenia w świecie przedmiotów nam zupełnie niedostępnem.

Widzimy że ta przyczyna wywiera koniecznie ten skutek, ale jakiem sposobem to wogóle się stać może, nie wiemy. Widzimy skutki fizyczne chemiczne, mechaniczne nastające bezwarunkowo po nastaniu przyczyny: zmiana chemiczna pociąga za sobą bezwarunkowo inną zmianę chemiczną, drażnienie wywołuje natychmiast ruszenie jakieś w organizmie roślinnem i.t.d. jednakże nie poznajemy właściwej istoty tych zmian, tych ruszeń – nie wiemy dla czego i jak się to tak wszystko odbywa.

Powiadamy wtedy, że to sprawiają własności ciał, siły natury, siły żywotne – ale to wszystko mimo to qualitates occultae.

Gdybyśmy innej drogi doświadczenia się nie mieli byłyby czyny zwierząt i ludzi, ich odbywanie się za skutkiem zaszłych powodów, przyczyn – ~~za~~ również zagadkową, niedościgniętą tajemnicą.

Mamy jednakże inną jeszcze drogę. –

Po sobie doświadczając, wiemy że każdy czyn nasz aktem woli naszej, że akt ten woli wywołanym został przez jakiś powód, a że powodem tym pojęcie, wyobrażenie intelektu. –

~~Tutaj~~ W nas działanie powodu i następstwo jego objawia się nam bezpośrednio – w nas samych należy szukać odsłonięcia tej wielkiej tajemnicy. –

Możemy więc powiedzieć:
Motivatio jest causalitas z wewnątrz (widziana).
~~Prawo causalitas~~ Causalitas objawia się więc w tym razie zupełnie innym sposobem, w zupełnie innem medium, i daje się poznać zupełnie inną drogą. Tę nową formę, pod którą objawia się prawo causalitatis, nazwiemy: zdaniem od dostatecznych powodach czynów, działania, principium rationis sufficientis agendi, prawo umotywowania.

t.j. wola w nas samych spostrzeżona

Czwarty dział objektów ~~ma się~~ pozostaje do pierwszego działu objektów w tym samym stosunku, w jakim prawo umotywowania do prawa o dostatecznej przyczynie, do prawa causalitatis.

||| To zdanie jest podstawą szopenhauerowskiej metafizyki.

Wola wpływa na intelekt, ~~przy~~ zmusza go do dostarczania, do przechowywania pojęć. –

26. Pamięć.

Im częściej wyobrażenie jakie było przytomnem intelektowi, tem łatwiej on je sobie uprzytomni. Wyobrażenia, przechowywane w pamięci, z czasem się zmieniają.
Na pamięć oddziaływają dwa przeciwne sobie wpływy: siła tworzenia wyobrażenia i ~~[illegible]~~ ilość wyobrażeń ~~[illegible]~~ obrotom owej siły podlegających. –

Kratyl: i Herm. rozmaw. o znacz. wyraz. Pierw. twierd. że nazwa wyrażaw. isto. rzeczy i zosta. nadan. jej dla jakieg. pokrew. międ. brzmien. a natu: rzecz: drugi, że wyra: zost. nada. rzeczy: Konwencyon. sposob: na mocy ugo: ale że międ. nazw: a rzecz: nie ma nic wspólne. i że polubo: zmien. je może: tak jak może imię nada: niewol: zastąp. drug. wpełd. ina:

Schoppenhauer, excerpta I.

Die Welt ist meine vorstellung. 3.

Wenn irgend eine wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese. 3.

Keine wahrheit ist gewisser, von allen andern unabhängiger u. eines beweises weniger bedürftig, als diese, dass alles, was für die erkenntniss da ist, also diese ganze welt, nur objekt in beziehung auf das subjekt ist, anschauung des anschauenden, mit einem wort vorstellung. 3. 4.

Berkeley war der erste welcher entschieden diese wahrheit aussprach. 4.

Kants erster fehler war die vernachlässigung dieses satzes. 4.

Nur sofern sie vorstellung ist, betrachten wir die welt im ersten buche. 4.

Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das subjekt. Es ist der träger der welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte bedingung alles erscheinenden, alles objekts: denn nur für das subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses subjekt findet jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt nicht sofern er objekt der erkenntniss ist. Objekt ist aber schon sein leib, welchen wir selbst daher, von diesem standpunkt aus, vorstellg nennen. Denn der leib ist objekt unter objekten und den gesetzen der objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares objekt ist. 5.
Er liegt wie alle objekte der anschauung, in den formen alles erkennens, in zeit u. raum, durch welche die vielheit ist. Das subj: aber, das erkennende, nie erkannte, liegt auch nicht in diesen formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder vielheit, noch deren gegensatz, einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird. 6.
Objekt u. Subjekt sind die zwei hälften der welt als vorstellg, sie begränzen sich unmittelbar: wo das objekt anfängt, hört das subjekt auf. Die gemeinschaftlichkeit dieser gränze zeigt sich darin, dass die wesentlichen u. allgem.

formen alles objects, welche zeit, raum u. causalität sind, auch ohne die erkenntniß des objects selbst, vom subject ausgehend gefunden u. vollständig erkannt werden können, d.h. in Kants sprache, a priori in unserm bewustsein liegen. 6

der satz vom grunde ist der gemeinschaftl. ausdruck für alle diese uns a priori bewußten formen des obj; daher ist alles, was wir rein a priori wissen, nichts, als eben der inhalt jenes satzes u. was aus diesem folgt; in ihm ist eigentlich unsere ganze a priori gewisse erkenntniß ausgesprochen. 6

Der hauptunterschied zwischen allen unsern vorstellungen ist der des intuitiven u. abstracten. 7.

Letzteres macht nur eine Klasse von vorstellungen aus, die begriffe: diese sind auf der erden allein das eigenthum des menschen, 7

dessen fähigkeit zu denselben vernunft heißt 7.

Die intuitive vorstellg befasst die ganze sichtbare welt, oder die gesammte erfahrung, nebst den bedingungen der möglichkeit derselben. 8.

Diese bedingungen, diese formen derselben, d.h. das allgemeinste in ihrer wahrnehmung, das allen ihren erscheinungen auf gleiche weise eigene, zeit u. raum, können auch für sich u. abgesondert von ihrem inhalt nicht nur in abstracto gedacht, sondern auch unmittelbar angeschaut werden. 7.

Diese anschauung ist nicht ein durch wiederholg von der erfahrg entlehntes phantasma, sondern so sehr unabhängig von der erfahrg, daß vielmehr umgekehrt diese als von jener abhängig gedacht werden muss, indem die eigenschaften des raumes u. der zeit, wie sie die anschauung a priori erkennt, für alle mögliche erfahrg als gesetze gelten, welchen gemäss diese überall ausfallen muss. 8.

Wer die gestaltg des satzes vom grunde, welcher in der reinen zeit als solcher erscheint u. auf der alles zählen u. rechnen beruht, erkannt hat, der hat ~~damit~~ auch das ganze wesen der zeit erkannt. 9.

Succession ist die gestalt des satzes vom grunde in der zeit; succession ist das ganze wesen der zeit

Wer den satz vom grunde, wie er im blossen rein angeschauten raum herrscht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze wesen des raumes erschöpft. da dieser nichts anderes ist, als die möglichkeit der wechselseitigen bestimmungen seiner theile durch einander, welche lage heisst. 9.

Wer diejenige gestaltg des satzes vom grunde, welche den inhalt jener formen (der zeit u. des raumes) ihre wahrnehmbarkeit, d. i. die materie, beherrscht, also das gesetz der kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze wesen der materie als solcher erkannt: denn diese ist durch u. durch nichts als causalität. 9.10.

Ihr sein ist ihr wirken: kein anderes sein derselben ist auch nur zu denken möglich. 10.

Nur als wirkend füllet sie den raum, füllt sie die zt: ihre einwirkg auf das unmittelb. obj. (das selbst materie ist) bedingt die anschauung, in der sie allein existirt: die folge der einwirkg jedes andern materiellen obj. auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare obj. einwirkt besteht nur darin. Ursach u. wirkg ist also das ganze ~~wes~~ wesen der materie: ihr sein ist ihr wirken. 10.

Wie das obj. nur für das subj. da ist, als dessen vorstellg; so ist jede besondere klasse von vorstellungen nur für eine eben so besondere bestimmg im subj. da, die man ein erkenntnisvermögen nennt. Das subj. korrelat von zeit u. raum für sich, als leere formen, hat Kant reine sinnlichkeit genannt. 13.

das subj. korr. der materie od. der causalität, denn beide sind eines, ist der verstand, u. er ist nichts ausserdem. 13.

Causal. erkennen, ist seine einzige function. 13.

Umgekehrt ist alle causal., also alle materie mithin die ganze wirklichkeit nur für den verstand, durch den verstand, im verstande. 13.

Die einfachste äusserung des verstandes ist die anschauung der wirklichen welt: diese ist durchaus erkenntniss der ursache aus der wirkg: daher ist alle anschauung intellectual. 13.

Es könnte nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine wirkg unmittelbar erkannt würde u. zum ausgangspunkte diente. 13.

Dieses ist die wirkg auf die thierischen leiber. 13.

Insofern sind diese die unmittelbaren obj. des subj.: die anschauung aller andern obj. ist durch

sie vermittelt. 13.
Die veränderungen, welche jeder thierische leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d.h. empfunden; u. indem sogleich diese wirkg auf ihre ursache bezogen wird, entsteht die anschauung der letzteren als eines obj. 13.
Diese beziehung ist kein schluss durch abstr. begr. sie ist die erkenntnissweise des reinen verstandes, ohne welche es nie zur anschauung käme. 13.
Was das auge, das ohr, die hand empfindet ist nicht die anschauung: es sind blosse data. Erst indem der verstand von der wirkg auf die ursache übergeht, steht die welt da, als anschauung im raume ausgebreitet, der gestalt nach wechselnd, der materie nach durch alle zeit beharrend: denn er vereinigt raum u. zeit in der vorstellg materie d. i. wirksamkeit.
Diese welt als vorstellg ist, wie nur durch den verstand, auch nur für den verstand da. 14.
Alle anschauung ist nicht bloss sensual, sondern intellectual d.h. reine verstandeserkenntniss der ursache aus der wirkg. 15.
folglich setzt sie das gesetz der causal. voraus, von dessen erkenntniss alle anschauung, mithin alle erfahrg, ihrer ersten u. ganzen möglichkeit nach, abhängt. 15.
Man hüte sich vor dem grossen missverständniss, dass weil die anschauung durch die erkenntniss der kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen obj. und subj. das verhältniss von ursach u. wirkg bestehe. Da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem u. vermitteltem obj. also immer nur zwischen objecten statt findet. 15.
Zwischen subj. u. obj. findet gar kein verhältniss nach dem satz vom grunde statt. 16.
Der real: dogmatismus will, die vorstellg als wirkg des obj. betrachtend, diese beiden, vorstellg u. obj. die eben eines sind, trennen u. eine von der vorstellg ganz verschiedene ursache ursache annehmen, ein obj. an sich, unabhängig vom subj. 16.
Obj. u. vorstellg sind dasselbe. 17.
das sein der anschaulichen obj. ist eben ihr wirken; eben in diesem besteht des dinges wirklichkeit. 17.
Die forderung des daseins des obj. ausser der

vorstellg des subj. u. auch eines seins des wirklichen dinges verschieden von seinem wirken, hat gar keinen sinn u. ist ein widerspruch. 17. –

Die erkenntniß der wirkungsart eines angeschauten obj. erschöpft auch es selbst, sofern es obj. d.h. vorstellg ist; da ausserdem für die erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. 17.

Der leib ist uns unmittelbares obj. d.h. diejenige vorstellg, welche den ausgangspkt der erkenntniß des subj. macht, indem sie selbst, mit ihren unmittelbar erkannten veränderungen der anwendg des gesetzes der causal. vorhergeht u. so zu dieser die ersten data liefert. 22. 23.

Alles wesen der materie besteht in ihrem wirken 23.

Wirkg u. ursach giebt es aber nur für den verstand, welcher das subj. correlat derselben ist. 23.

Aber der verstand könnte nie zur anwendg gelangen, wenn es nicht noch etwas anderes gäbe von welchem er ausgeht.

Ein solches ist die bloß sinnl. empfindg, das unmittelbare bewusstsein der veränderungen des leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares obj. ist. 23.

Die möglichkeit der erkennbarkeit der anschaul. welt finden wir in 2 bedingungen:

die erste ist, wenn wir sie objectiv ausdrücken, die fähigkeit der körper auf einander zu wirken, veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgem. eigenschaft aller körper auch mittelst der sensibilität der thierischen doch keine anschauung möglich würde.

Wollen wir aber diese nämliche erste bedingg subject. ausdrücken, so sagen wir: der verstand vor allem macht die anschauung möglich: denn nur aus ihm entspringt u. für ihn auch nur gilt das gesetz der causalität die möglichkeit von wirkg. u. ursach, u. nur für ihn u. durch ihn ist daher die anschauliche welt da. 23.

Der leib selbst steht eigentlich nicht als obj. da, sondern erst die auf ihn einwirkenden körper. 23.

Alle thierische leiber sind unmittelbare obj. d.h. ausgangspkte der anschauung der welt für das alles erkennende u. eben deshalb nie erkannte subj. 24.

Das erkennen, mit dem durch dasselbe bedingten bewegen auf motive, ist der eigentl. charakter der thierheit. 24.

Die bewegung auf reize der charakter der pflanze, das unorganisirte aber hat keine andere bewegung, als die durch eigentl. ursachen im engsten verstande bewirkte. 24.

Der verstand ist von der vernunft, als einem beim menschen allein hinzugekommenen erkenntnißvermögen, völlig u. scharf geschieden, und allerdings an sich auch im menschen unvernünftig. 29.

Die vernunft kann immer nur wissen: dem verstand allein u. frei von ihrem einfluß bleibt das anschauen. 30.

Sch. ist weder vom obj. noch vom subj. ausgegangen; sondern von der vorstellg, welche jene beiden schon enthält u. voraussetzt; da das zerfallen in obj. u. subj. ihre erste, allgemeinste u. wesentlichste form ist. Diese form als solche hat Sch. zuerst betrachtet, sodann die andern ihr untergeordneten formen, zeit, raum u. causalität, welche allein dem obj. zukommen; jedoch weil sie diesem als solchem wesentl. sind, dem subj. aber wieder als solchem das obj. wesentl. ist, auch vom subj. aus gefunden d.h. a priori erkannt werden können u. insofern als der gemeinschaftl. gränze beider anzusehen sind. 30. –

Sch. sagt, dies verfahren unterscheide seine betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten philosophieen, als welche alle entweder vom obj. od. vom subj. ausgingen, u. demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten u. zwar nach dem satz vom grunde, dessen herrschaft er hingegen das verhältniß zwischen obj. u. subj. entziehe, ihr bloss das obj. lassend. 30.

Die grundabsurdität des materialismus bestehe darin, dass er vom objectiven ausgeht, ein objectives zum letzten erklärungsgrunde nimmt, sei nun dieses die materie, in abstracto, wie sie nur gedacht wird, oder die schon in die form eingegangene empirisch gegebene, also der stoff, etwa die chem. grundstoffe, nebst ihren nächsten verbindungen. 32. 33.

$x + y + z = 2R$

$y + x + p = 2R$

$x + p + v = 2R$

$p + v + R = 2R$

$x + y + z = x + p + v$

$x + y = v + v$

empfehlen

$x + y = v + v$ $v + y = v + y$

$x = v$

Th. $y = v$

$y + z + v = 2R$

$x + y + z = 2R$

$y + z + v = x + y + z$

$x + y + z = 2R$ $z + v + v = 2R$

$x + y + z = z + v + v$

$v + y + z = z + v + y$

"Kein obj. ohne subj." ist der satz, welcher auf immer allen materialismus unmöglich macht. 35.
Die obj. welt, die welt als vorstellg, ist nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äussere seite der welt, welche noch eine ganz u. gar andere seite hat, die ihr innerstes wesen, ihr Kern, das ding an sich ist; und dises werden wir im folgenden buche betrachten es benennend, nach der unmittelbarsten seiner objectivationen, wille. 36.
Ausser den bisher betrachteten vorstellungen welche, ihrer zusammensetzg nach, sich zurückführen liessen auf zeit, raum u. ~~verstand~~ materie, wenn wir aufs obj., oder reine sinnlichkeit u. verstand (d. i. erkenntniss der causal.) wenn wir auf s subj. sehen, ist im menschen allein noch eine andere erkenntnisskraft eingetreten – die reflexion. 43.

Eine hochlöbliche philosophische facultät ersuche ich gehorsamst, mir die bewerbung um den doctortitel gestatten zu wollen. Zu diesem behufe habe ich eine abhandlung de ~~philos~~ Schopenhaueri philosophia verfasst, welche ich nebst den betreffenden papieren die ehre habe zu überreichen.
Indem ich einem gütigen bescheide der hochlöblichen philosophischen facultät entgegensehe, verbleibe ich

Deren gehorsamster

Und der weg zum nirvâna ist der dhyâna (p. 125 sqq.), die extase. Ein unbeschreibliches
~~glück~~ wohlgefühl erwächst in der brust des weisen asketen, wenn er dahin gelangt
ist, die natur der dinge gründlich zu begreifen. Kein anderes verlangen kommt
in ihm auf, als das nach dem nirvâna. Von allen weltlichen ~~begierd~~ sorgen,
von allen sündhaften begierden ist er befreit, er versenkt sich mehr und mehr
in die extase und löst sich in ihr auf. Der verstand schwindet allmählig, freude
und leide haben keinen einfluss weiter auf ihn, er ist abgestorben für die welt
des sinnentruges, die ihn umgiebt.
Die christlichen mystiker und die von Alexandrien befolgten einen ähnlichen
weg, um von dieser welt erlöst zu werden, wenn auch ~~ihr~~ ziel ein anderes
war, als das der indischen asketen. ~~Ein~~ Dieser weg hat auch Schop. vor-
gezeichnet, wenn wohl nicht praktisirt das beispiel gegeben, wie es sein mit-
seiner vorgänger gethan. Auch Schopenh. will uns erlösen von dieser welt
des leidens und jammers, und wie die theologen diesen ganzes, verheisst
auch er uns das nichts. Zwar versichert er, dies nichts sei nur ein
relatives, da wir über die welt, welche den gesetzen des raumes und der zeit
nicht unterworfen ist, nichts auszusagen vermögen, indessen für unsere
individualität ist dieses nichts ein absolutes. Das denkende princip wird
bei ihm wie bei Buddha, vollständig durch den tod des individuums aufgelöst.
Wir haben in wenigen zügen die lehre des Buddha in ihren hauptresultaten
der schopenh. philosophie gegenübergestellt: beide haben das ~~wenig~~ gute, was
man ihnen zuerkennen, und das falsche, was man ihnen vorwerfen muss, gemein-
schaftlich. Der ruhm des Çakyamuni ist das unbegrenzte mitleid, welches
er selbst übte und seinen jüngern ~~lehrte~~ lehrte; ferner kann man die grossartigkeit
seines ~~bestrebens~~ unternehmens nicht verkennen, ~~dass er~~ die menschheit vom leiden zu erlösen.
Und wie sanft sind die mittel, die er anwendet, um im vergleich mit anderen
religionsstiftern; wie rein und edel die moral, welche er empfiehlt. Er
hat sie selbst geübt, und seine jünger ebenfalls. Wir legen aber an ihn ein
anderes maass, als an einen philosophen. Wir suchen in einer religion keine
strenge, vernunftgemässe ~~darlegung~~ beweisung der verkündigten lehre; sie spricht
zum herzen, wir können sie liebgewinnen, obgleich unser verstand an ihr
zweifelt. Wir [illegible] beurtheilen sie nach den ~~thaten~~ handlungen ihrer anhänger, wir erkennen
sie an ihren früchten. Wir verdammen nicht die religion des Buddha, wir bewundern
und ehren ihren urheber. Man schreibt ihr viel unglück zu, das sie über
die völker, welche ihr huldigen, gebracht haben soll. ~~Doch scheint ihm gegentheil~~
~~dass~~ Sie soll sie entnervt von praktischen leben abgewendet haben, sie soll sie
reif gemacht haben für den ~~despotischen~~ asiatischen despotismus. Ich kann
diesem urtheil nicht beistimmen. Ich finde in der religion den
ausdruck der gesinnung und moralität eines volkes. Wird ihm aber eine religion von aussen gebracht, so ändert er sie so lange ab, bis sie ihm angepasst ist. ~~Die buddhareligion ist den naturgemässen~~
entstanden und hat wurzeln gefasst, weil sie den gesinnungen der völker
asiens zusagte. Ich bin überzeugt, dass wenn das christenthum anstatt
der lehre des buddha in ~~der~~ Indien entstanden wäre, es ganz dieselben resultate
zu folge gehabt haben würde, wenngleich beide lehre ~~sich~~ sich ~~so~~ tief unterscheiden.

Schop. hielt sie für identisch; er war stolz darauf, dass seine ~~religion~~ lehre übereinstimmte mit den beiden hauptreligionen der erde. Es war dies ein irrthum. Nur in dem verachten des irdischen lebens stimmen Christus und der Buddha scheinbar überein. ~~Der Buddhist~~ Beide sehen das erdenleben als eine schmerzenvolle phase der individuellen existenz an, beide predigen die tugend des mitleids und keusche enthaltsamkeit von den begierden der fleischeslust. Aber während der buddhist sich nicht befreunden kann mit dem leiden, während er es unerträglich findet ~~...~~ und er sich beeilt seine individualität zu vernichten, um nicht mehr in das leiden ~~dasselbe~~ zurück zu verfallen, sieht der Christ das leiden dieser erde als eine nothwendige läuterung für einen höheren ~~den~~ zustand an; für den buddhisten giebt es ~~und~~ in der todesstunde, nur die verzweiflung, wenn er schlecht gelebt hat, denn er wird ~~zurück~~ von neuem eintreten in diese welt von jammer geleiden; ~~oder die indifferente resignation~~ hat er aber gut gelebt, so wird eine indifferente resignation ihm zu theil, denn er ist erlöst ~~...~~ von seiner individualität und hört auf zu leiden. Der Christ aber lächelt nach dem tode ~~...~~ in die hoffnung, das grösste glück, welches die gottheit uns verliehen: er ~~...~~ ist überzeugt, dass er befreit von dieser erdenhülle, geläutert ~~...~~ durch schmerz und pein, reif ist für eine höhere ~~das~~ art von dasein, wo er dem göttlichen prinzip, dem anfang seines selbst ~~...~~ bedeutend näher gerückt ist. Schopenhauer hat diesen unterschied verkannt, er hat uns der verzweiflung überliefert, und sich gewundert dass ihm die jünger fehlten. Er hat die metaphysische bedeutung des [l]eidens verkannt, weil er die der individualität verkannt hatte. Ist unsere individualität weiter nichts als eine zeitliche erscheinung des willens, von deren schicksalen der wille selbst nicht berührt wird, so haben auch freud und leid keine metaphysische bedeutung. Reicht aber unsere ichheit weiter als bis an das grab, so gilt dasselbe von freude und leid. Wir können uns ein individuelles dasein nicht vorstellen ohne leiden; jeder schritt, den es vorwärts thut, verursacht ihm schmerzen oder freude, denn es ist die verneinung der ~~vergang~~ gegenwart: giebt es höhere wesen als wir, so leiden auch sie, so lange sie ihrer vollkommenheit zustreben ~~denn sie streben vorwärts~~. ~~Ist gott selbst, wenn er eine individualität ist, so leidet er selbst.~~

Jan Wolfgang Göte ur. 28. sierpnia 1749 godz. 12 z rana.
um. 22 marca 1832 — 12 z rana.
Benedykt Spinoza ur. 24 listop. 1632.
um. 21. luty 1677

Schopenhauer hält sie für identisch, er war stolz darauf, dass seine lehre übereinstimmte mit der beiden hauptreligionen der erde. Es war dies ein irrthum. Nur in den resultaten des irdischen lebens stimmen Christus u. der Buddha scheinbar überein. Beide sehen das erdenleben als eine schmerzenreiche phase der individuellen existenz an, beide predigen die tugend des mitleids u. keusche enthaltsamkeit von den begierden der fleischeslust. Aber während der buddhist sich nicht befreunden kann mit dem leiden, während er es unerträglich findet u. er sich beeilt, seine individualität zu vernichten, um nicht mehr in das leiden zurückzuverfallen, sieht der christ das leiden dieser erde als eine nothwendige läuterung für einen höhern zustand an. Für den buddhisten giebt es in der todesstunde nur die verzweiflung, wenn er schlecht gelebt hat, denn er wird von neuem zurücktreten in diese welt von jammergebilden; hat er aber gut gelebt, so wird eine indifferente resignation ihm zu theil, denn er ist erlöst von seiner individualität und hört auf zu leiden. Dem christen aber lächelt

nach dem tode die hoffnung, das grösste geschenk, welches die gottheit uns verliehen: er ist überzeugt, dass er, befreit von dieser erdenhülle, geläutert durch schmerz u. pein, reif ist für eine höhere art von dasein, wo er dem göttlichen princip, dem anfang seines selbst bedeutend näher gerückt ist. Schopenhauer hat diesen unterschied verkannt, er hat uns der verzweiflung überliefert und sich gewundert, dass ihm die jünger fehlten. Er hat die metaphysische bedeutung des leidens verkannt, weil er die der individualität verkannt hatte. Ist unsere individualität weiter nichts, als eine zeitliche erscheinung des willens, von deren schicksalen der wille selbst nicht berührt wird, so haben auch freud u. leid keine metaphysische bedeutung. Reicht aber unsere ichheit weiter als bis an das grab, so gilt dasselbe von freude und leid. Wir können uns ein individuelles dasein nicht vorstellen ohne leiden; jeder schritt, den es vorwärts

thut, verursacht ihm schmerzen oder freude, denn er ist die verneinung der gegenwart: giebt es höhere wesen als wir, so leiden auch sie, so lange sie ihrer vollkomenheit zustreben.

Die lehre Schopenhauer's hat mit der des christenthums nichts gemein, aber auch der Buddhalehre ist sie nicht adäquat. Sie giebt sich für ein vollendetes philosophisches system und als solches müssen wir sie richten; die lehre des Buddha ist keine philosophie, sie ist eine auf intuition beruhende religiöse schwärmerei. Buddha aber ist grösser als Schopenhauer, denn er ist consequent. Er erbarmt sich des leidens und will die unglückliche menschheit von demselben erlösen. Vor ihm war das leiden transcendent, das individuum hört nicht auf mit dem tode, sondern sein selbst geht über in seine neue gestalt, mit sich nehmend seine qualen und seine angst. Deshalb macht Buddha mittel ausfindig, dieses leidende selbst zu vernichten u. dadurch dem leiden zu entrücken.

Für Schopenhauer aber giebt es keine fortdauer

des selbst nach dem tode, also auch kein leiden. Wozu nun seine askese, wozu die ertödtung des selbst? Sie ist angehängt an seine lehre, aber nicht aus ihr entwachsen: die inconsequenz kann wahren jünger der religion hingehen, sie ist sogar manchmal liebenswürdig, aber dem philosophen ziemt sie nicht. ~~Von diesem vorwurfe wird~~ [aber] ~~man Schopenhauer nie befreien sprechen~~. Der inconsequenz aber wird man Schopenhauer stets zeihen.

Braniss einen Hegelianer zu nennen, kann nur dem zugemuthet werden, der ihn nicht gelesen. Wir haben nichts anderes zu thun, als auf seine metaphysik zu verweisen, wo er p. 157 et sqq. die principien der Hegelschen speculation glänzend widerlegt, ~~er zurückweist~~ indem er nachweist, dass weder sein u. nichts, wie Hegel glaubt identisch sind, noch dass ihre einheit das werden sei.